Die Prophetologie

in der Religionsphilosophie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, unter besonderer Beachtung der Verschiedenheit in den Auffassungen des Philon von Alexandrien und des Flavius Josephus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

hohen philosophischen Facultät der Kgl. Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen

vorgelegt

von

Meyer Dienstfertig

aus Breslau.

Erlangen 1892.

Breslau 1892.

Druck von Th. Schatzky.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535708_0061

Seinen teuren, innig geliebten Eltern

in dankbarer Liebe

gewidmet

vom Verfasser.

Einleitung.

Ueber das Wesen der Prophetie machen sich noch heutzutage die widersprechendsten Ansichten geltend; fast durchweg werden sie mit grossem Scharfsinn und vielem Geiste von herragenden Männern vertreten, aber doch vermögen sie uns über die Prophetie nicht überzeugend aufzuklären.

Suchen wir zunächst in kurzem eine Uebersicht über die wesentlichsten dieser Anschauungen zu geben.

Was zunächst Eichhorn in seiner Einleitung in das alte Testament (Bd. III, S. 1—50 und IV a. v. O.) sagt [1]), scheint nicht recht stichhaltig zu sein.

Er meint, die Propheten, durch eigentümliche Zeitströmungen geweckt, wären Dichter gewesen und hätten für Erzählungen aus der Vergangenheit die Form von Vorherkündigungen der Zukunft gewählt. Diese Form hätten sie, „die Weisen der Vorwelt", die sich durch Verstand und Menschenkenntniss auszeichneten, für die geeignetste und wirksamste gehalten, um sich dem Strom des einreissenden Verderbens entgegenzusetzen.

Allein seine Auffassung beruht auf derselben irrtümlichen Voraussetzung wie die derer, für welche Prophezeiungen lediglich Combinationen feinfühliger Zukunftspolitiker sind, und welche die Visionen entweder als freie poetische Darstellungen oder als eine Folge von ungewöhnlichen Gefühlserregungen erklären [2]).

Ebenso rationalistisch meint Twesten [3]), dass die religiöse Gesinnung im Volke es war, welche alle höheren Ideeen, als deren Vertreter die Prophetie ihm gilt, auf göttliche Eingebung zurückführte und die Männer, welche das Recht und die Wahrheit Gottes aussprachen, als begeistert auffasste; je grösser und angesehener ein Prophet war, desto lebendiger war der Geist Gottes in ihm nach dem Glauben des Volkes; in ihren Prophezeiungen gaben diese Männer ihren Hoffnungen und Drohungen Ausdruck, wie sie sich aus den sittlichen Ideeen der Gerechtig-

[1]) Auch a. v. O. seines Werkes: „Die hebr. Propheten übers. und erläutert" Göttingen, 1816—19.

[2]) cf. Bleek, Einl. in die h. Schr. I. 1860, p. 431.

[3]) Die religiösen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker, Berlin 1871, herausgegeben von seinem wissenschaftlichen Gegner Prof. Dr. M. Lazarus, p. 533, 561, 562.

keit Gottes und seiner Liebe zu Israel einerseits und andrerseits aus dem jedesmaligen geschichtlichen Verhältnis ihnen ergaben.

Merkwürdig äussert sich auch Frohschammer über das Wesen der Prophetie[1]).

Er macht einen Unterschied zwischen den früheren und späteren Propheten. Sogenannte Wunder kommen nur bei den Ersteren vor; ihre Thätigkeit, z. B. die des Elia und des Elisa, vergleicht er mit dem Schamanismus, mit der der Medicinalmänner bei den unkultivierten Völkern. Die Letzteren hingegen sind weder Wahrsager im gewöhnlichen Sinn noch Wunderthäter; die Aufgabe, die sie sich stellen, besteht darin, das Volk über seine religiösen und sittlichen Pflichten und sein Verhältnis zu Jahve zu belehren sowie über seine gegenwärtige Lage und seine zukünftigen Ziele.

Echt rationalistisch sind auch die bezüglichen Ansichten Renans[2]).

Die Propheten waren nach ihm nicht blos Wecker und Mahner ihres Volkes, sie waren auch Meister der Sprache, Dichter, Redner, Philosophen, Staatsmänner; die von ihnen gepredigte Moral und Gottesergebenheit bildet den Kern des Christentums. Er erblickt in den alttestamentlichen Propheten Vorläufer des modernen Socialistentums; er vergleicht z. B. Jeremias seinem Auftreten und seiner Wirksamkeit nach mit Felix Pyat. Die jüdischen Propheten, sagt Renan, waren die Ersten, welche sich gegen die Ungerechtigkeiten in der Welt auflehnten, gegen die Ungleichheiten, Missbräuche und Vorrechte, die der Socialismus unserer Zeit bekämpft. Unermüdlich vertritt der Prophet seine Lehren; ebensowenig wie der Socialist aus Ueberzeugung kennt er eine Enttäuschung. Kein Misserfolg schreckt ihn von immer neuen Versuchen zurück; die Fragen, deren Lösung er das eine Mal nicht fand, hofft er ein anderes Mal einer endgültigen Lösung entgegenzuführen; es fällt ihm gar nicht ein, dass es keine Lösung giebt.

„Freilich, meint Oehler in seiner Theologie des alten Testaments (S. 182) sehr richtig, nach den Ansichten des Rationalismus, für den die Propheten nur Rationalisten sind, löst sich das Problem der Prophetie am leichtesten, wenn es überhaupt existiert. Aber woher haben die sogenannten Rationalisten denn den Beweis für ihre Annahme, dass die Propheten ihre Reden ersonnen haben in der bewussten Absicht, hierdurch eindringlich auf das Volk einzuwirken?

---

[1]) Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. München 1883.

[2]) Histoire du peuple d'Israël, tome troisième, Paris 1891.

Ihre Ansicht kann, so lange sie keinen stichhaltigeren Grund für sie zu erbringen mögen, als dass die Möglichkeit eines göttlichen Eingreifens in das menschliche Seelenleben principiell und von vornherein ausgeschlossen sei, nicht ernstlich in Betracht kommen.

Nach einer andern, schon von Plato vielfach bekämpften, Meinung ist Prophetie gleichbedeutend mit Mantik. Beide sollen Naturwirkungen sein, deren Daseinsberechtigung an eine Zeit geknüpft ist, wo das Instinctleben noch bedeutend hervortrat; als dieses aber mehr und mehr bei der steigenden Culturentwicklung zu schwinden begann, erlosch nach und nach die Mantik und gleichzeitig mit ihr die Prophetie.

Kein Geringerer als Ewald bekennt sich zu dieser Ansicht; er stellt auch die Behauptung auf, die jüdische Prophetie hätte sich von derjenigen der andern Völker nur dadurch unterschieden, dass sie im Dienst reingeistiger, alttestamentlicher Religion geläutert und verklärt worden sei, während die natürliche Mantik der Nichtjuden, da sie im Heidentum wurzelte, in Selbstbetrug und Ueberspannung ausartete (Geschichte Israels a. v. O.).

Allein Mantik und Prophetie, wenn sie auch Aehnlichkeit miteinander haben, sind im Grunde doch verschieden von einander.

Schon vielfach ist darauf hingewiesen worden, dass die heilige Schrift, die verschiedenen Entstehungsweisen beider betonend, die Mantik eher als Widerspiel denn als Analogie der Prophetie erscheinen lässt. Der wahre Prophet verkündet nach der Bibel nicht seine Ansichten, nicht er redet aus sich heraus; was er spricht, ist durch göttliche Einwirkung hervorgerufen und von Gott ihm in den Mund gelegt. Der Mantiker hingegen schöpft aus seinem eigenen Innern und giebt die Eingebungen seines Herzens als göttliche Inspirationen aus, um das Volk nach seinem Willen zu lenken und zu beeinflussen. (Vgl. Deut. 18, 18 mit Jer. 14, 14).

Beachten wir ferner die Wirksamkeit der Wahrsager und der Propheten, so ergeben sich gleichfalls Unterschiede zwischen beiden.

Oehler (Theol. d. alt. Test., S. 184) weist darauf hin, dass bei den Visionen der Propheten Ezechiel und Daniel die Erhabenheit der göttlichen Vision sie zwar zunächst betäubt habe und sie, überwältigt von der Allmacht Gottes, niedergefallen seien; aber ihre Verkündigungen, ihre Offenbarungen fallen erst in eine Zeit, wo sie sich ihrer selbst und ihrer Prophetenmission wieder bewusst geworden sind und jener eigentümliche Ohnmachtszustand von ihnen gewichen ist.

Wenn also auch bei den Propheten eine Steigerung des Gefühlslebens zur Zeit der Vision nicht in Abrede gestellt werden kann und eine derartige Erregung von ihnen vielleicht künstlich hervorgerufen wurde, um sich für die göttliche Eingebung desto empfänglicher zu machen, so wäre es doch verfehlt hieraus auf eine Trübung ihres geistigen Zustandes zu schliessen und zu meinen, sie wären sich nicht wie die Mantiker dessen bewusst gewesen, was zu reden und zu thun Gott ihnen aufgetragen hatte. Wenn auch zweifelsohne das Auftreten mehrerer Propheten viele Aehnlichkeit mit dem der (z. B. Hos. 9,7) als משוגעים bezeichneten Seher hat, so ist doch eine derartige Ekstase, in welcher das selbstbewusste Wirken durch göttlichen Einfluss gänzlich gestört worden wäre, als Anomalie aufzufassen. Die eigentliche Offenbarung fiel mit dieser Ekstase schwerlich zusammen; sie ging ihr voran oder folgte ihr.

Erklärt man nun die Prophetie nicht für identisch mit der Mantik, lässt sie nicht nur aus irgendwelcher Naturanlage entspringen und betrachtet sie auch nicht vom Gesichtspunkt des Rationalismus aus, so bleibt die Frage über ihr Wesen offen und muss als noch ungelöst bezeichnet werden.

Und in der That, wenn man davon ausgeht, dass die Prophetie durch göttlichen Einfluss hervorgebracht wird, dass sie für den menschlichen Verstand unvermittelt die Verbindung herstellt zwischen dem endlichen Diesseits und dem unendlichen Jenseits, so kann man sich nicht darüber wundern, dass das Wesen der Prophetie so schwer zu erklären ist.

Aus dieser kurzen Uebersicht äber den gegenwärtigen Stand der prophetologischen Forschung ergiebt sich, dass es dieser bis jetzt noch nicht gelungen ist Endgültiges festzustellen, dass es zwar an Hypothesen mannigfacher Art nicht fehlt, dass aber keine derselben auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen berechtigt ist.

So wenig es aber der neueren Forschung bis jetzt gelungen ist zu festen, überzeugenden Ergebnissen zu gelangen, so wenig ist sie auch imstande gewesen, die Ansichten bedeutender Forscher früherer Zeiten über das Wesen der Prophetie zu widerlegen oder den Standpunkt der alten und mittelalterlichen Philosophie in dieser Hinsicht als überwunden hinzustellen.

Die Forschungen der Alten auf diesem Gebiete verdienen vielmehr noch immer Anerkennung und Beachtung, namentlich die des Philon und des Josephus, der beiden Ersten, welche sich eingehend mit dem Studium der Prophetie beschäftigt haben.

Philon, als Philosoph der bedeutendere von beiden, sucht

in das Wesen der Prophetie einzuführen, ihr Inneres zu erkunden, sie zu schildern, insofern sie Ausfluss des göttlichen Geistes ist; sein Bestreben ist wie überall so auch in der Prophetologie darauf gerichtet Glauben und Speculation miteinander auszusöhnen; Josephus hingegen, obwohl auch philosophisch gebildet, wird der Prophetie besonders vom historischen Standpunkt aus gerecht; sein Augenmerk ist vorzüglich darauf gerichtet, die Prophetie im Organismus des jüdischen Staates zu schildern und der römisch-heidnischen Welt diese ehrwürdige Institution in anschaulicher, Achtung gebietender Weise vorzuführen. Im Gegensatz zu Philon beruht die Denkungsweise des Josephus trotz seiner Bekanntschaft mit der Philosophie besonders in seiner Prophetologie auf alttestamentlichem Boden; er verlässt diesen nie.

Der Prophetologie des Josephus giebt die Bibel, die Tradition die wesentliche Grundlage, die Philosophie tritt in ihr fast gänzlich in den Hintergrund; Philons Prophetologie aber ist gewissermassen ein philosophisches Gebäude, für welches er, oft mit grosser Willkür, einen harmonischen, alttestamentlichen Anstrich sucht; Philon ist der Sache, Josephus nur der Form nach Hellenist. Von so verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, ergänzen sich Philon und Josephus trotz mancher zu Tage tretenden Verschiedenheit in ihren Ansichten auf dem Gebiete der Prophetologie; beide Söhne eines Jahrhunders, eines Stammes, liefern sie vereint ein treues Bild von dem Stand der Prophetologie im ersten nachchristlichen Jahrhundert.

Was Lewinski in seinen Beiträgen zur Kenntniss der religions-philosophischen Anschauungen des Flavius Josephus (Breslau 1887, S. 12) bemerkt, dass mit vollem Recht die neuere Theologie behufs Würdigung des bedeutungs- und einflussreichen Hellenismus neben Philons Schriften vor allem auch die Werke des hervorragendsten palästinensischen Vertreters jener Richtung beachtete, gilt besonders auch für die Prophetologie jener Zeit: wenn man, ohne die Stellung des Josephus zur Prophetologie zu präcisieren, sich nur darauf beschränken würde von den Ansichten Philons Kenntniss zu nehmen, so würde man die Prophetologie im ersten Jahrhundert n. Chr. nur skizzenhaft und unvollständig schildern.

Ueber das Leben und Wirken beider wollen wir einiges vorausschicken.

Die Familie, welcher Philon entstammte, war eine der vornehmsten und begütertsten der alexandrinischen Gemeinde [1]);

---

[1]) Ueber sein Leben cf. Zeller, Gesch. d. Philos. der Gr. III, 2, p. 339, Anm. 3 (1881). Graetz, Gesch. d. Juden III, p. 265. Ewald

von seinem Bruder [1]) wissen wir, dass er als Alabarch oder Arabarch das Haupt der ägyptischen Juden war; Philon selbst war wohl Mitglied des seit Augustus bestehenden alexandrinischen Synhedriums [2]). Sein Geburtsjahr hat sich bis jetzt mit Sicherheit nicht feststellen lassen; Graetz setzt es um das Jahr 1, Zeller und mit ihm viele andere von 21—30 v. Chr.; dagegen scheint festzustehen, dass er um 60 n. Chr. gestorben ist. Von Jugend auf war es ihm vergönnt in behaglicher, gesicherter Lebensstellung den Wissenschaften und der Veredlung seiner Glaubensgenossen sich zu widmen; indessen geht aus seiner Schrift „gegen Flaccus" und der in ursprünglicher Form jedenfalls von ihm herrührenden „Gesandtschaft an Cajus" hervor, dass er auch dem politischen Leben nicht fernstand und bereit war mit Gut und Blut für seine Brüder einzutreten [3]).

Dadurch dass er durch sein thatkräftiges Eingreifen seine Zeit- und Glaubensgenossen vor den Auswüchsen des sogenannten Allegorismus, vor dem Verfall in das Heidentum bewahrte und durch den Einfluss, den er unleugbar auf das Christentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ausübte, hat er sich unsterbliche Verdienste um das Judentum wie um die Christenheit erworben [4]).

Zur Kennzeichnung der in Betracht kommenden Philosophie Philons und seiner eigentümlichen Schriftauslegung wollen wir noch einige einleitende Bemerkungen geben.

Ausser den wie sonst so auch hier bei Philon in Betracht kommenden fünf Systemen: des Heraclit, der Pythagoreer, der Peripatetiker, besonders aber Platons und der Stoa ist bei seiner Prophetologie als besonders einflussreich der Neupythagoreismus hervorzuheben.

Was die philonische Bibelexegese anbetrifft, so wäre darüber in Kürze etwa Folgendes zu bemerken.

Nach Philon ist jedes Wort der Schrift hochheilig [5]); obgleich zweitausend Jahre zwischen der mosaischen Gesetzgebung und seiner Zeit liegen, glaubt er doch nicht, dass in-

---

VI, p. 231 ff. Die ausführliche Litteratur über das Leben des Philon giebt Siegfried in seinem „Philo von Alexandrien als Ausleger des alt. Test., an sich selbst u. nach s. geschichtl. Einfluss betrachtet", p. 27 Anh.

[1]) Nicht Oheim, wie Ewald meint; cf. Schürer, neutestamentliche Zeitgeschichte, p. 653, Anm. 3.

[2]) cf. Graetz, Monatsschr. 1876, p. 248 und 316.

[3]) cf. Note 24 zu Graetz, Gesch. d. Juden III.

[4]) Man beachte z. B. die zahlreichen Anklänge an Ph. in den Recognitionen des Clemens. Cf. Siegfried a. a. O, p. 27, 303 ff. u. Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philos. der patr. u. schol. Zeit, p. 13.

[5]) „Auszug der Kinder Isr. aus Aegypten". Cf. Eusebius praep. ev. lib. 8, c. 2.

zwischen auch nur ein Wort im Gesetz verändert worden sei; jeder Israelit, meinte er, hätte hundert Mal lieber den Tod erlitten, ehe er eine Verstümmelung des göttlichen Buches zugegeben hätte.

In keiner seiner Schriften verleugnet Philon den Alexandriner; auch in ihm ist das Verlangen nach Hypostasieren vorherrschend, auch er wünscht gleich den anderen Alexandrinern die Ideeen in Persönlichkeiten zu verwandeln. Dass bei einer solchen Auffassung der heiligen Schrift von ihren geschichtlichen Thatsachen oft wenig übrig blieb, ist klar. Bei ihm sind die heiligen Ezählungen fast durchweg Allegorieen, und nur deswegen sind sie unter geschichtlichem Gewande gegeben, damit sie nicht Unberufene missbrauchen oder missverstehen [1]). Der heiligen Schrift gegenüber schlägt Philon dasselbe Verfahren ein wie die Stoiker gegenüber dem Homer; gleich diesen giebt er den Wortsinn gegen den allegorischen auf, wenn der erstere ihm etwas Unzulässiges zu enthalten scheint [2]).

Doch kann man keineswegs sagen, dass Philon den Wortsinn für unwesentlich gehalten habe [3]); er erkannte im Gegenteil diesen neben dem allegorischen vollkommen an. Mit grossem Nachdruck besteht er auf der practischen Ausübung der Gesetze; er verlangt nicht nur, dass man den Geist derselben erfasse, sondern behauptet auch ihre Verbindlichkeit für jeden Israeliten; nicht nur wegen der tiefen darin enthaltenen philosophischen Lehren sind ihm die Worte der Schrift hochheilig, sondern auch weil er sie als Einigungsband des gesammten Israels betrachtet [4]).

Von den drei Richtungen, die damals unter den Alexandrinern vertreten waren, gehörte er derjenigen an, welche das *ρητόν* und die *ἀλληγορία* für gleichberechtigt erachteten [5]). Dass Philon ausser der schriftlichen Lehre auch verschiedene mündliche Ueberlieferungen gekannt and anerkannt hat. ist von Ritter gegen Siegfried (a. a. O., p. 144) in seiner verdienstvollen Arbeit „Philo und die Halacha“ überzeugend nachgewiesen worden [6]).

Zwar erscheint die philonische Auslegungsweise, die übrigens oft an die midraschische erinnert [7]), nicht selten befremd-

---

[1]) cf. Zeller, Gesch. d. Phil. d. Gr. III,2, p. 347/8 und Heinze, Lehre v. Logos a. v. O.

[2]) cf. u. a. De plant. Noë, p. 337—38 in Bezug auf Ex. 15, 17.

[3]) cf. Siegfried a a. O., p. 145.

[4]) cf. Siegfried a. a. O., p. 157. Ritter, Philo u. die Halacha, p. 11.

[5]) Ritter ib., p. 13.

[6]) cf. dessen Bemerkung über die einschlägigen Vorarbeiten Dei Rossis u. Frankels, p. IX.

[7]) cf. Frankel, Vorstudien, p. 185 ff. und p. 191 Anm. b.

lich und gewaltsam. Indessen bei tieferem Eindringen und genauerer Forschung wird man den Pfad durch diese Wirren entdecken und auf ihm zu mancher weiten, schönen Aussicht gelangen [1]).

Von der Benutzung sind diejenigen Schriften ausgeschlossen geblieben, deren Unechtheit feststeht; citiert wurde fast durchweg nach der Mangeyschen Ausgabe [2]). —

Joseph ben Matthia, bekannter unter seinem späteren Namen Flavius Josephus, wurde 37 n. Chr. zu Jerusalem geboren und starb c. 95 in Rom [3]). Der Abstammung nach gehörte er zu einem der vornehmsten Priestergeschlechter; von der Mutter her rühmte er sich mit den Mackabäern verwandt zu sein. Geburt und hohe Begabung beriefen ihn in Zeiten der höchsten Gefahr zu den wichtigsten, verantwortungsvollsten Aemtern und Würden seines Vaterlandes; er hat aber leider als Feldherr wie als Staatsmann sich in zu hohem Masse von seiner Freundschaft für Rom beeinflussen lassen, und nicht mit Unrecht ist ihm sein ganzes Verhalten während des römisch-jüdischen Krieges von den erbitterten Patrioten als Verrat an seinem Vaterlande ausgelegt worden [4]). Und gerade er, der durch seine Zweideutigkeit in einflussreicher Stellung den Juden so verhängnisvoll geworden ist, gerade er ist dazu berufen gewesen, besonders in seinen Schriften „Archäologie“ und „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes“ oder „Bücher gegen Apion“, seinem unglücklichen Volke ein Denkmal zu setzen, welches unvergänglicher ist als Erz [5]).

Gegen ein durch unzeitiges Schweigen von jüdischer Seite immer schamloser und lügenhafter gewordenes Heer von judenfeindlichen Autoren, gegen ebenso böswillige wie unsinnige

---

[1]) Biblioth. der gr. u. röm. Schriftsteller über Judentum und Juden III, p. 13.

[2]) Unecht sind: die Predigten über Sampson und Jonas (cf. Freudenthal, Josephus über die Herrschaft d. Vernunft, p. 141 ff.); de act. m. (cf. Bernays, Abhdl. d. Berl. Ak. h. phil. Kl. 1876, p. 209 ff.); de vit. cont. (cf. Zeller, Gesch. d. Phil. d. Gr. III², p. 306 ff; Graetz, Gesch. d. Juden III, p. 436 ff.; Lucius in s. Schrift vom Jahre 1879; Dérenbourg u. a.); de mundo; de prov. I (cf. Diels Doxograph. p. 1 ff.) und vielleicht noch manches Andere. Genaueres hierüber findet sich in Zellers Gesch. d Ph. d. Gr. III², p. 340, Anm.

[3]) D. Litter. über Jos. ist zusammengest. in Schürers Lehrb. d. neut. Zeitg., p. 27—30.

[4]) cf. Graetz, G. d. J. III, p. 513 ff. und Bloch, Die Quellen des Josephus.

[5]) Ueber die verloren gegangenen Schriften des Josephus „καθὼς καὶ ἐν ἄλλοις ἐδηλώκαμεν“ und „περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ“ sowie über das gep'lante Werk über die Gründe der jüdischen Gesetze und die von Porphyrius erwähnte und wohl mit den Büchern gegen Apion identische Schrift „πρὸς τοὺς Ἕλληνας“ cf. Lewinski a. a. O., p. 3, Anm. 1.

Behauptungeu über Ursprung, Sitten und Unsitten, Bräuche und Missbräuche des jüdischen Volkes nahm er mutig den Kampf auf und führte ihn siegreich zu Ende [1]).

Für uns kommen hier in Betracht seine genaue, tief eindringende Kenntniss des jüdischen Schrifttums wie seine treue Anhänglichkeit an den Glauben der Väter, den er noch als hochbetagter Greis gegen den Judenfeind Apion mit überzeugender Wärme in Schutz nahm. In seinen Schilderungen von der Prophetie werden wir seine in Staunen setzende Vertrautheit mit Lehren, Ueberlieferungen, Sitten und Bräuchen seines Volkes zu bewundern, seine pietätvolle, von heiliger Scheu und kindlichem Glauben erfüllte Verehrung selbst gegenüber den frommen Legenden desselben zu ehren haben.

Der heiligen Schrift gegenüber nimmt er im grossen und ganzen einen durchaus rechtgläubigen Standpunkt ein. Er meint c. Ap. I, 8, dass Niemand gewagt habe, den Urtext der heiligen Schrift zu ändern, ihm etwas hinzuzufügen oder etwas von ihm wegzunehmen. Da sein Hauptbestreben darauf gerichtet ist, zwischen dem griechisch-römischen Geiste einer-, dem jüdischen andrerseits ein harmonisches Verhältniss herzustellen und beide Gedankenwelten mit einander in Einklang zu bringen, so bemüht er sich vorzüglich Zweifelhaftes und Unglaubliches soweit als möglich natürlich zu erklären [2]) und zu modificieren [3]). Er fordert keinen strengen, unbedingten Wunderglauben; so heisst es zu wiederholten Malen (Ant. I, 3, 9. ib. II, 16, 5. III, 11, 4 u. a.) bei ihm: *περὶ μὲν οὖν τούτων ὡς ἑκάστῳ δοκεῖ διαλαμβανέτω.* Trotzdem ist Josephus frei von rationalistischer Zweifelsucht; wenn Wunder schlechterdings nur als solche zu erklären sind, glaubt er an sie (Ant. XX, 8, 6. VI, 10, 4 u. a.); er ist, um mit Paret zu reden, allerdings nicht wundersüchtig, aber doch wundergläubig.

Mit der griechischen Litteratur war Josephus genügend vertraut [4]). Die bekannten philosophischen Termini beherrschte er; er war in der Philosophie bewandert, insoweit sie damals Gemeingut der gebildeten Römer und Griechen war; die verschiedenen damals in Betracht kommenden philosophischen

---

[1]) cf. Graetz, Gesch. d. J. III, p. 413/14; Ersch u. Grubers Encycl. d. Wiss. II. Bd. 31 u. 67, p. 104ff.; Schürer, Lehrb. d. neut. Ztg., p. 19ff.; Hausrath, neut. Zeitg. III, p. 71ff.

[2]) cf. s. Bericht von der Umwandlung des Wassers in Mara und den Wunderthaten des Elisa zu Jericho. Ant. III, 1, 2. B. J. IV, 8, 2, 3.

[3]) Ernesti op. phil. cr., p. 371.

[4]) Vgl. hierüber bes. M. Duschak „Illustr. Monatshefte für die gesamten Interessen des Judentums", Bd. I, Heft III, p. 123; Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus in s. Archäologie; Ernesti, De stilo Josephi, p. 40 u. 43; J. v. Destinon, Quellen des Fl. Jos. i. Archäol. Buch XII–XVII.

Systeme waren ihm in den Grundlehren wenigstens bekannt; die wichtigsten Lehren des Thales, Pythagoras, Heraclit, Xenophanes, Democrit, des Socrates, vor allem des Platon, des Aristoteles, des Aristotelikers Theophrast, der Stoa und des Epicur hat er sich zu eigen gemacht. Freilich ist es nicht wahrscheinlich, dass er diese Kenntnisse im Urtext sich angeeignet hat; es ist vielmehr anzunehmen, dass er aus secundären Quellen geschöpft hat [1]); eine genauere und gründlichere Kenntnis der mannigfachen Anschauungen und Doktrinen der griechischen Spekulation, eine wirkliche Vertrautheit mit der Philosophie oder gar ein eigenes philosophisches System, wie wir es bei Philon finden, werden wir bei Josephus vergebens suchen.

Bemerken wollen wir hier noch, dass die Schriften Philons dem Josephus nicht unbekannt waren [2]).

---

[1]) cf. Lewinski a. a. O., p. 5 ff.

[2]) Ant. XVIII, 8, 1. cf. Freudenthal a. a. O., p. 218; Hausrath a. a. O., p. 266, Anm 1; Siegfried, Philo, p. 278 ff.; hiergegen Bloch, a. a. O., p. 117—140.

I.

Die Prophetie bei Philon.

Die Reihe derjenigen, welche zuerst ausführliche Untersuchungen über das Wesen der Prophetie angestellt haben, beginnt in würdiger Weise Philon. Seine Forschungen auf diesem Gebiete sind nicht nur für seine Zeitgenossen, sondern auch, und zwar in sehr hohem Grade, für die spätere Philosophie massgebend geblieben. Wir werden am Schlusse des ersten Teiles noch Gelegenheit haben einigermassen auf die philonische Prophetologie zu reden zu kommen, insofern sie für die Kirchenväter von Bedeutung gewesen ist; aber auch noch in späterer Zeit, in der jüdisch-arabischen Philosophie, finden wir zahlreiche Spuren philonischen Einflusses [1]).

Geradezu Bahn brechend aber ist Philon, „der Vater der Mystik", für die Mystik aller Zeiten gewesen, und der Satz, der in erster Reihe bei seiner Prophetologie in Betracht kommt und die Basis für dieselbe bildet, ist Grund legend für die gesamte Mystik geworden.

Wir wollen diesen für die Mystik so wichtig gewordenen Satz, der gewissermassen das Wesentliche der philonischen Prophetologie in nuce enthält, hier schon beiläufig erwähnen; wir kommen später noch ausführlicher darauf zurück.

Als Anhänger des dualistischen Platonismus, der wie später die Neuplatoniker so auch den Philon gerade in dieser Beziehung stark beeinflusste, nimmt unser Autor eine Flucht des Geistes aus der niederen, sinnlichen in die höhere, übersinnliche Welt an. Er stellt in überschwänglich neuplatonischer Weise als unerlässliche Vorbedingung für die Erlangung der Prophetie die Forderung auf, dass der Mensch sich selbst verlasse, bevor die Gottheit in ihn ihren Einzug halte; erst in diesem Zustande sei der Mensch fähig in die Tiefen der Gottheit selbst einzudringen, zu den Höhen der

---

[1]) cf. Zeller, Gesch. d. Ph. der Gr. III^2, p. 214; Horovitz, Die Prophetologie in der jüd. Religionsphilosophie. Doctordiss. Halle 1883, p. 8

Gottesanschauung sich zu erheben, ja sogar zu einer Art Zusammenleben mit der Gottheit zu gelangen. Diese Fähigkeit Gott zu schauen heisst bei Philon θεᾶσθαι; dieses θεᾶσθαι ist einer der charakteristischsten Unterschiede zwischen dem Neupythagoreismus, dem Philon sich hierin anschliesst, und den früheren philosophischen Systemen.

Die Gottesanschauung ist zwar im wesentlichen ein Act der innern Offenbarung, aber mit ihr wollte Philon keineswegs die historische für ausgeschlossen erklären. Um mit Daehne[1]) zu reden: Die Möglichkeit, ja die unter gewissen Umständen eintretende Notwendigkeit einer historischen Offenbarung liess Philon in ihrem Rechte ungekränkt und stiess weder an die Weisheit noch an die Gerechtigkeit Gottes an, so lange und insofern jene Offenbarung als eine zunächst nur persönliche und durch erlangte persönliche Würdigkeit verdiente war. Dies war sie aber bei den Alexandrinern in sich notwendiger Weise, da nur der Vollkommene und Gottgleiche, wie wir später zeigen werden, in innere Berührung mit Gott treten konnte.

Der Gottesanschauung, die Zeller[2]) treffend „die Spitze des philonischen Systems" nennt, kann aber der Mensch nur teilhaftig werden durch die Einwirkung des alldurchdringenden Geistes Gottes, des πνεῦμα[3]).

Wie der Schiffersmann, der ohne Gefahr über das Meer fahren will, einen heitern, günstigen Wind abwarten muss, so kann der nach Gottesanschauung sich Sehnende in seinen Bestrebungen nur dann gefördert werden, wenn ihn der Geist göttlicher Begeisterung anweht[4]). So war Moses, bevor er sich in die Betrachtung des Höchsten vertiefte, von der Grösse desselben vollkommen durchdrungen; an ihn, den wahrhaft Seienden, wendet er sich und fleht ihn an seiner, der göttlichen, Wunder Verkünder und Erklärer zu sein.

Denn er betet (Ex. 33, 18): „Zeige dich mir!" und erweist dadurch sehr deutlich, dass kein Wesen der Schöpfung imstande sei aus sich selbst heraus von dem wahren Wesen

---

[1]) Gesch. Darstellg. der jüd.-alex. Rel.-Phil. I, p. 389, Anm. 512.

[2]) Gesch. d. Phil. d. Gr. III², p. 416. Bietet sie doch, wie Pfleiderer (Philos. des Heraclit von Ephesus) sich ausdrückt, allein Ersatz für die schmerzlich empfundene Gottesferne!

[3]) De migr. Abr., p. 441. 442. 444. 456. 463. 466. De somn. I, p. 632. 638. 645. 647. 649. De s. II, p. 670. 690. De prof. p. 556. 566. 571. 575. De nom. mut., p. 579. 583. 586. 599. 612. De pl. Noe, p. 334. 340. 342. Qu. rer. d. h., p. 482. 484. De Cher., p. 148. De Abr., p. 18. De congr. qu. er. c., p. 527. De eo qu. det., p. 190. 200—201. 214. De h. verb. res. Noe, p. 401. 402. De ebr., p. 369. De conf. ling., p. 426.

[4]) De somn. II, p. 670.

Gottes etwas zu erkennen [1]). Wie das sterbliche Weib erst durch die Gemeinschaft mit dem Manne in den Stand gesetzt wird Kinder zu gebären, so muss, bevor die menschliche Tugend fähig wird Höheres hervorzubringen, erst der ewige Gott den Keim hierzu in sie gelegt haben [2]). Selbst ein königlicher Geist würde zusammenfallen und seiner Wahrnehmungen beraubt werden, wenn ihn nicht der Bildner der Wesen immer von Neuem anregen und aufrichten, ihn mit der schärfsten Sehkraft der Seele ausstatten und zur Anschauung der körperlosen Dinge veranlassen würde [3]).

Ausdrücklich hebt Siegfried (a. a. O., p. 211) hervor, dass diese Auffassung, das göttliche Wesen auf stoische Weise lebendig und in der Welt wirksam anzuschauen, sich bei Philon trotz des platonischen Widerwillens gegen das Materielle in seinem Geiste sich nicht selten findet. Philon erinnert mit seinem *πνεῦμα* lebhaft an die stoische *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης*, welche in die Materie Form und Leben bringt [4]).

Dieses *πνεῦμα* nennt Philon oft auch *προφητικόν*; zuweilen finden sich beide Bezeichnungen vereint (de vit. M. I, p. 645).

In dem Innewohnen des göttlichen *πνεῦμα* erblickt Philon das höchste Glück, welches einem Menschen widerfahren kann.

Sah ja schon Noa darin das Wünschenswerteste für seinen geliebten Sohn Sem und betete (Gen. 9,27), dass es diesem vergönnt sei in den Häusern, d. h. in jenem gewissermassen von Gott selbst bewohnten Hause, seinen Wohnsitz aufzuschlagen [5]).

Die Inspiration mit dem göttlichen *πνεῦμα* geht zunächst von der Gottheit direct aus.

Das *πνεῦμα* ist eigentlich nur für die Gottheit, nicht für die Menschen bestimmt, kein Sterblicher hat Anrecht darauf; es wider Gottes Willen sich aneignen wollen, heisst freventlich nach dem streben, was nur dem Schöpfer gebührt.

Wer eine derartige Erhebung zu Gott durch eigene Kraft für möglich hält, der ist den Sophisten vergleichbar, welche die Weisheit für eine Erfindung aus schönen Worten, aber nicht für unbedingte Gewissheit nehmen. Wie der Verfertiger über seinem Werke, so steht Gott, dessen Werk wie alles auch die Entwickelung der Seele ist, hocherhaben über den Menschen; wie der Sohn abhängig ist vom Willen und der Führung des Vaters, so sind wir der Bestimmung

---

[1]) De nom. mut., p. 612.
[2]) De Cher., p. 147.
[3]) De somn. I, p 640. De nom. mut., p. 586.
[4]) Besonders an Plut. de plac. phil. I, 7: *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου καὶ κόσμου.*
[5]) De his. verb. resip. Noe, pag. 402.

Gottes unterworfen, mag er uns zu Höherem oder Niederem ausersehen haben [1]). Wie die falsche Münze von der echten, der falsche vom echten Stater sich unterscheidet, so wenig gleicht die Gotteserkenntnis, welche der Mensch allein durch sein Denkvermögen sich bildet, der wahren Anschauung des Schöpfers; und wie nur derjenige König ist, der von der Gnade des höchsten Gottes Macht erlangte, so ist im Reiche der Erkenntnis nur derjenige Fürst, dem Gott diese verlieh [2]). So sehen wir aus Gen. 32, 29, wie er durch seine Gunst und Güte [3]) den Erzvater Jakob erleuchtet und durch die Verwandlung des Namens Jakob in Israel andeutet, dass es diesem fortan vergönnt sei zu schauen, was er früher gehört und begehrt hatte [4]); so sind die Worte (Deut. 14, 1): „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte" eine väterliche Verheissung an alle diejenigen, welche das Wort Gottes in Wahrheit vernehmen wollen und können, und weisen auf die unentbehrliche Bereitwilligkeit des allgütigen Vaters hin von seinen Menschenkindern sich erkennen zu lassen, soweit dies bei irdischen Wesen überhaupt der Fall sein kann [5]). Gott ist das Urlicht, von dem alle Weisheit ausstrahlt, der Born, aus welchem alle nach Gottesanschauung dürstenden Seelen schöpfen; nur er vermag die Seele in den Berg seines Heiligtums, in die Stätte zu bringen, welche seine Hände eingerichtet haben (in Bez. auf Ex. 15, 17) [6]).

Eben darin aber, dass der Prophet von Gott zur Prophetie berufen wird, der Mantiker hingegen auch ohne göttlichen Beistand aus eigener Initiative zu weissagen sucht, besteht der hauptsächlichste Unterschied zwischen Prophetie und Mantik. Philon bekennt sich (de mon. II, p. 221) als Gegner der letzteren. Schon Moses, sagt er dort, habe gegen die Mantik geeifert, und polemisiert daselbst unter ausführlicher Begründung gegen dieselbe (cf. Lev. 19, 31).

Willkürlich klingt es nun, wenn Philon meint, die Propheten hätten sich in der Form ihres Auftretens durch nichts von den heidnischen Wahrsagern unterschieden, wenn er ihren Weissagungen eben so viel Gewicht beigelegt und in gleicher Weise Beachtung schenkt wie denen der Propheten Gottes.

---

[1]) De migr. Abr., p. 466. De pl. Noe, p. 334. 342. 356. De eo quod det., p. 200—201.

[2]) De eo. qu. det., p. 214. De his verb. r. N., p. 401.

[3]) Ueber den θεός als die Kraft des Guten cf. Zeller a. a. O. III², p. 369/70.

[4]) De ebr., p. 369.

[5]) De conf. ling., p. 426.

[6]) De migr. Abr., p. 442. De somn. I, p. 632. De prof., p. 575 u. a. v. a. O.

Während er z. B. von Bileam (de vit. M. I, p. 64) einmal behauptet, dass er fälschlich vorgegeben habe Jehova zu sehen, lässt er ihn kurz darauf vom göttlichen Geist ergriffen werden: *ἔξω δὲ προσελθὼν ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος.*

Es wäre ein ganz zweckloses Unternehmen, derartige Widersprüche bei Philon aufklären zu wollen; sie gehören eben zu den Inconsequenzen, die sich der phantasiereiche Philon durchaus nicht selten zu Schulden kommen lässt.

Aber nicht allein direct erleuchtet Gott die Begnadeten, mit seinem Willen vermögen noch andre himmlische Wesen gleichfalls zu inspirieren.

Diese Inspirationsfähigkeit erhielten von Gott die Engel und vor allem der Logos[1]), wie das Philon aus Gen. 1, 3. 1, 27.[2]) Ex. 33, 14. 15. 21. und Ps. 23, 1 ableitet.

Mit der Lehre vom Logos besonders war vor allem die Möglichkeit zu einer höheren Gotteserkenntnis geboten, Gelegenheit gegeben, zunächst dem Logos ähnlich zu werden und schliesslich im höchsten Stadium der Entwicklung in das gleiche Verhältnis zu treten wie der Logos selbst, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes zu werden, schliesslich der Führung des Logos entbehren und gleichen Rang mit ihm, ja einen höheren als er einnehmen zu können. Wie der Logos, der erstgeborene Sohn Gottes, die höchste Stelle als oberster Priester Gottes in der gesamten Welt einnimmt, so kann der wahre Mensch in Beziehung auf seine Seele ein ebenso würdiger, der Gottheit in gleicher Weise nahestehender Priester werden[3]).

Es ist hier nicht der Ort, eine eingehendere Untersuchung über das Wesen und den Ursprung des philonischen Logos anzustellen, zumal da eine wertvolle und reichhaltige Litteratur über denselben bereits ausführlich gehandelt hat. Für unsern Zweck dürfte es genügen darauf hinzuweisen, dass die Idee vom Logos ausser in der stoischen Logoslehre ihren Stützpunkt fand in dem Glauben an die Engel in der Form, in welcher das israelitische Volk im Exil ihn von den Chaldäern übernommen hatte, sowie vorzüglich in der

---

[1]) Wir verweisen ausser auf Heinzes Lehre vom Logos, (p. 204 bis 297) namentlich auf den gleichnamigen Abschnitt bei Siegfried a. a. O., p. 219 ff. und speciell für Ps. 23,1 auf p. 207 und 227, sowie auf Zeller, Gesch. d. Ph. d. Gr. III², p. 382 ff.

[2]) Ueber die Wichtigkeit von Gen 1,27 als der Grundstelle, auf welche Ph. bei der Erläuterung des eigentümlichen Verhältnisses des Logos zu Gott fast immer wieder zurückkommt, cf. Siegfried a. a. O., p. 147. 173. 174. 177. 178. 200. 206. 208. 218. 223. 227. 242. 243; überhaupt das. p. 219 ff.

[3]) cf. Zeller, Gesch. d. Ph. d. Gr. III², p. 414.

ursprünglichen Vorstellung vom Geiste Gottes in dem alten Offenbarungsglauben, in dem Enthusiasmus, wie ihn die Prophetie des alten Testaments aufweist [1]), endlich in der philonischen Auffassung der Seele, welche ganz und gar vom Lichte der Einsicht erfüllt ist und als Abbild des göttlichen Urbildes nicht sowohl sterbliche, als vielmehr unsterbliche Gedanken aufstellt [2]).

Was die Engel anbetrifft, so spielen sie gleichfalls eine Vermittlerrolle behufs Erlangung der Prophetie.

Sie, die Sendboten (ἄγγελοι - מַלְאָכִים) des göttlichen Vaters an seine Menschenkinder und Ueberbringer von deren Wünschen und Bitten an den göttlichen Vater, verdienen den Dank des Menschengeschlechtes; denn die Annäherung der Menschheit an Gott ist nicht zum wenigsten ihr Verdienst [3]).

Wenn es in der Geschichte des Patriarchen Jakob (Gen. 28, 12) heisst: „Da träumte er, und siehe, eine Leiter war gestellt auf die Erde, und die Spitze reichte bis an den Himmel, und siehe, Engel Gottes stiegen auf und ab an ihr", so sehen wir daraus, wie die Engel teilnehmen an dem Geschicke der Menschen, wie sie sich bemühen den Weg zu bahnen zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen, und allmählich den Menschen zur höchsten Stufe der Leiter führen, wo der Fürst der Engel, Gott, steht [4]).

Was schaut nun aber der Prophet im Zustand der Gottesanschauung? Ist der Inhalt der Prophetie würdig der ungewöhnlichen Art und Weise, mit der man ihrer teilhaftig wird; ist es ein untergeordneter oder ausserordentlicher Zweck, um dessentwillen Gott den Menschen der Gottesanschauung würdigt? Der Inhalt der Prophetie besteht nach Philon vorzugsweise in der Kenntnis der Zukunft. In die Zukunft zu blicken ist eigentlich nur dem Schöpfer vergönnt; zuweilen tritt aber der Fall ein, dass Gott es für notwendig erachtet, zum Besten der Menschheit für diese den Schleier von der Zukunft zu lüften. Da, um mit Heinze zu reden, die Transcendenz Gottes in Philon ihren höchsten metaphysischen Ausdruck findet, so lässt nach ihm die Erhabenheit des Schöpfers es nicht zu, mit der gesamten sündhaften Menschheit in Verbindung zu treten [5]); er bedient

[1]) Zeller, Gesch. d. Ph. d. Gr. III², p. 382ff.

[2]) Diesem echt philonischen Gedanken begegnen wir vielfach; wohl am deutlichsten finden wir ihn ausgesprochen De eo quod det. p. 201.

[3]) De somn. I, p. 642. Der Logos wird bisweilen bei Ph. auch als Engel bezeichnet. cf. Zeller a. a. O. III², p. 372 (1881).

[4]) De somn. I, p. 644.

[5]) Qu. rer. d. h., p. 482/83 u. a. v. O.

sich vielmehr Auserwählter, die des göttlichen Vertrauens annähernd würdig sind. Sie, „die Lehrer des Volkes“[1]), lässt Gott einen Blick in die Zukunft thun; auf kurze Zeit erhellt sich für sie das Dunkel, welches jene umgiebt; und wenn sie soweit gesehen haben, wie Gott es bestimmte, bleibt die Zukunft wiederum auch für sie wie für andere Menschen in undurchdringliche Finsternis gehüllt; der Prophet steht dann nicht mehr über dem Niveau der übrigen Menschheit; er ist wieder Mensch unter Menschen.

Bei der Inspiration unterscheidet Philon einen höheren und einen niederen Grad, die *προφητεία* und die *ἑρμηνεία*[2]), ohne indessen die Scheidung zwischen beiden streng durchzuführen.

Aus der Individualität Philons können wir es uns auch erklären, wenn er in offenbarem Widerspruche zu der sonst von ihm angenommenen göttlichen Inspiration an eigene, ohne göttlichen Beistand hervorgerufene inspirierte Zustände, ähnlich wie bei den Mantikern, glaubt und keinen Unterschied zwischen der göttlichen Erleuchtung, wie sie einem jeden Weisen nach Philons Glauben zu Teil wird, und der Prophetie machen will.[3])

Bei der Ueberschwänglichkeit des philonischen Inspirationsbegriffes kann es uns nicht Wunder nehmen, dass der Inspirierte, so lange er das Organ Gottes ist, jeder Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit verlustig geht.

Wo das göttliche Licht seinen Einzug halten soll, da muss vorher das menschliche gewichen sein; das erstere kann erst dann aufgehen, wenn das letztere erloschen ist; denn Göttliches und Sterbliches können nicht nebeneinander wohnen.[4]) Deshalb verlässt den Propheten das Selbstbewusstsein bei der Ankunft des göttlichen Geistes und kehrt erst zurück, wenn dieser wieder in den himmlischen Regionen weilt. Von einer gewissen nüchternen Trunkenheit, einer Art korybantischer Begeisterung ergriffen, nähert sich der Prophet in nicht mehr irdischem Zustande dem überirdischen, höchsten Könige. Auf ihn ergiessen sich dann die reinen und klaren Strahlen des göttlichen Lichtes wie ein mächtig einherflutender, brausender Strom, so dass durch ihren Schimmer das Auge des Gedankens geblendet wird.[5])

---

[1]) De migr. Abr., p. 447.
[2]) De vit. Mos. II, p. 163.
[3]) De migr. Abr., p. 441. De mon., p. 221.
[4]) Qu. rer. d. h., p. 511 u. a. v. O.
[5]) Vergleiche der Gottheit mit dem Lichte, die übrigens fast allen orient. Völkern gemeinsam sind, kommen auch bei Platon, z. B. i. d. bek. Stelle s. Republ. vom Guten, vor. De creat. m., p. 16. Cf. Zeller a. a. O. III^2, p. 368.

Wenn Gen. 14,18 Melchisedek, der König von Salem, anstatt des üblichen Getränkes, des Wassers, dem Abraham Wein zur Erquickung aus der Stadt herausbringt, so will er diesen Gottesmann in einen derartigen Zustand göttlicher Trunkenheit versetzen, welcher verständiger ist als aller Verstand.[1])

Der Gott Schauende muss sich gleichsam selbst verlassen.

Als Isak, jene Lust und Freude der Seele (Gen. 21,6), mit Gott verkehrte und sich unterhielt, da ging er hinaus, wie die h. Schr. (ib. 24,63) sich ausdrückt; das will besagen: er verliess sich und seinen eigenen Geist, den er für zu gering erachtete, um der Gottheit anbetend zu nahen.[2]) Diesen Zustand, in welchem gleichsam der Mensch aus seinem Centrum weichen muss, um für das πνεῦμα Raum zu schaffen[3]), nennt Philon bezeichnend ἔκστασις, zuweilen auch κατοχή.

Wir haben schon oben S. 11 angedeutet, dass die von Philon angenommene Flucht des Geistes aus der niederen, sinnlichen in die höhere, übersinnliche Welt eine Folge des dualistischen Platonismus ist; er stützt sich bei der Ekstase vorzüglich auf den platonischen Enthusiasmus, und nur dadurch unterscheidet sich die philonische Ekstase von diesem, dass Philon als die causa efficiens der Prophetie den göttlichen Geist betrachtet, während Philon die Fähigkeit zum Enthusiasmus für der Seele immanent erklärt.[4]) In diesem Sinne bemerkt Philon im Anschluss an Gen. 15,12, wo von der Betäubung des Abraham die Rede ist, dass er unter Enthusiasmus bei den Propheten die von Gott kommende, begeisternde Raserei verstehe.[5])

Die prophetische Ekstase fällt zumeist in den Zustand der Betäubung oder des Traumes, ohne dass indessen der wache Zustand hierbei ausgeschlossen wäre.[6]) Der Mensch sagt und vollführt dann nicht mehr ihm Eigentümliches,

---

[1]) Über Melchisedek als Vorbild des Logos mit himmlischer Offenbarung, mit Tugend und Seligkeit erfüllender Thätigkeit cf. Siegfried a. a. O., p. 229. De creat. m., p. 16. Alleg. III, p. 16.

[2]) Alleg. III, p. 95. Gen. 24,63 ἀδολεσχῆσαι, schon von Onkelos mit לצלאה übersetzt, wird im T. b. Berach 91b u. Chulin 91b vom Gebet verstanden. So auch noch a. a. St. bei Philon. Cf. Siegfried a. a. O., p. 155.

[3]) Cf. u. a. Alleg. I, p. 43. De prof., p. 566 in Bez. auf Ex. 3,12. De gig., p. 270. 271. De ebr., p. 372. De nom. mut., p. 579. 605. 610 Alleg. III, p. 93. 96. De agr., p. 310. De somn. I, pag. 625/26. 643 De somn. II, p. 659/60. 689. Qu. rer. d. haer., p. 473. 474. 482/83. 508/9.

[4]) Phaedr. ed. St., p. 534.

[5]) Qu. r. d. h., p. 508/9.

[6]) Vgl. über die verschiedenen Phasen der prophetischen Träume nach Ph. de migr. Abr. p. 466; de somn. II, p. 659 u. in Bez. auf Gen. 37,5 ff. Siegfried a. a. O., p. 238 u. 255.

sondern der in ihm geläuterte Geist ist das Agens auf den Totalmenschen, wie Daehne (a. a. O., S. 388) sich ausdrückt.[1]) Er ist nur Interpret Gottes, obschon auf der andern Seite doch immer ein gewisses, wenigstens sonst menschliches Individuum die Prophetie aussprach und sich insofern die göttliche Prophetie mit menschlichen Ansichten identificierte; es findet in der Ekstase eine innere Ausgiessung des Geistes, eine innere Offenbarung, ein inneres Erleuchtet- und Ergriffenwerden, eine innere Befruchtung des Menschengeistes durch den Gottesgeist statt.

Die Ekstase macht die Mitwirkung der hauptsächlichsten sinnlichen Organe nicht überflüssig. Im Gegenteil: Auge, Ohr, Nase, sie alle treten in den Dienst der prophetischen Seele, um diese in ihren Forschungen zu unterstützen; sie alle schärfen die seelische Wahrnehmungskraft und concentrieren sich sämtlich in ihr, so dass sie das Auge der Augen, das Ohr der Ohren ist, einen jeglichen Sinn im Zustand der Erhabenheit, der Lauterkeit, des Überirdischen zeigt.[2]) Wer es versteht seiner Affecte als Mittel zum höchsten Zwecke, zur Erkenntnis Gottes, sich zu bedienen, dessen Affecte werden von Gott erregt.[3])

An dem Fluge und der Erhebung in das Reich der Ideeen und der Gottesanschauung hindern den Berufenen und Auserwählten nicht Raum und Zeit, wie unerforschlich und unfassbar sie uns auch erscheinen mögen. In unglaublicher Behendigkeit eilt seine Seele bis an die äussersten Grenzen von Land und Meer, erhebt sich in demselben Augenblicke schon weit über die Erde und gelangt bald durch die Luft zum erhabensten Äther.[4]) Wenn die Seele in die himmlischen Regionen vorgedrungen ist, so vereinigt sie sich mit den Schaaren der Seeligen zu Hymnen voll süssester Harmonie auf Gott. Wunderbare Töne erklingen dann; sie gelangen an des Begnadeten Ohr, rufen in ihm unsägliche Liebe, rasende Sehnsucht hervor.[5])

Ungewöhnlich ist nach Philon das Auftreten des Propheten.

Nicht in gelassener, ruhiger Rede sollen sich diese Auserwählten des Herrn ergehen, sondern in lauter, vernehmbarer, verzückter Weise sich äussern, nicht mit Mund

---

[1]) De special. leg., p. 343: προφήτης οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται.

[2]) De congr. qu. er. c., p. 540.

[3]) Vielleicht Anlehnung an Platon, der den affectvollen Willen, den θυμός, in den Dienst des λογιστικόν gestellt denkt.

[4]) De nom. mut., p. 605. De agric., p. 310.

[5]) De somn. I, p. 625/26.

und Zunge, sondern mit jenem musikalischen, klangreichen Instrumente, welches gewöhnlichen sterblichen Ohren nicht bekannt ist, sondern ausser dem Unerzeugten und Unsterblichen nur dem von Gott der höchsten Anschauung Gewürdigten.[1]) Himmlische, herrliche Symphonieen bewegen seine Seele und dringen vor Gott. Und der Allmächtige fragt ihn dann gleichsam, er, der wegen seiner Allwissenheit in Wahrheit nicht fragt (Ex. 14, 15): „Was schreiest du zu mir?" und hört auf ihn und würdigt ihn seines vertrauten Umganges. Die prophetische Rede hat das Gepräge des Göttlichen an sich. Der Prophet spricht nicht in der Weise, wie es die Menschen sonst zu thun pflegen, ihm steht die erhabene Rede zu Gebote.[2]) „Auch aus dem Reiche der Rede bin ich ausgeschieden, lässt Philon den Gottbegnadeten sprechen, weil ich sie für unfähig, zu schwülstig und aufgeblasen halte, um hohe göttliche Dinge zu verkünden.[3]) Daher setzt Moses Ex. 4,10 in die Worte seines Mundes kein Vertrauen, weil sie zu schwerfällig, zu wenig beweglich sind, um dem Fluge der ungestümen Seele in der höchsten Vereinigung ihrer Kräfte zu folgen.[4])

Die Anforderungen, welche Philon an die Lebensweise der Propheten stellt, sind nicht gering.

Von einer richtigen Ekstase, meint er, kann erst dann die Rede sein, wenn man sich überhaupt nicht mehr mit den Dingen von dieser Welt[5]) beschäftigt. In Bezug auf irdische Dinge, so sagt Philon in echt platonischer Manier, muss der Prophet den unbeseelten Bildsäulen gleichen, welche zwar Ohren haben, aber doch nicht hören;[6]) der Körper darf für ihn nur ein Gefängnis oder Grabmal der Seele sein, durch welches diese sich so wenig als möglich beeinflussen lassen dürfe; er ist für sie, wie Philon in der Weise des Heraclit von Ephesus redet, nur ein angeborener Leichnam.[7]) Gleich Mose soll der Gottbegeisterte vom Kriege der irdischen sich zum Frieden der unvergänglichen Welt wenden, gleich Mose, der vom irdischen Heer der Verwirrungen zu dem

---

[1]) Qu. rer. div. h., p. 475.

[2]) Ib., p. 511. De migr. Abr., p. 436.

[3]) Qu. r. div. h., p. 483.

[4]) Ib., p. 473.

[5]) De migr. Abr., p. 466. Qu. rer. d. h., p. 505. 507. De eo qu. det., p. 201/2. De nom. mut. p. 589. De somn. II, p. 671. De somn. I p. 368 u. a. v. a. O. Cf. Plato Tim. 43a ff. u. a. v. St.

[6]) Qu. r. div. h., p. 474.

[7]) Cf. Pfleiderer, Philos. des Heraclit v. Ephesus, p. 215/16 in Bez. auf Philon. Zeller a. a. O. III.[2] üb. d. Einfluss der Stoa und des Neupythagoreismus in dieser Bez., p. 399. 403 u. a. v. O.

ruhigen, kampflosen, göttlichen Leben der vernunfterfüllten, glücklichen Seelen seine Zuflucht nahm. Denn nichts Anderes will die heilige Schrift Ex. 33,7 besagen, wo es heisst, dass Moses sein Zelt nahm, ausserhalb des Lagers dasselbe aufschlug und so als echter Gottesmann sich fernhielt vom Treiben der Menschen.[1]) Die irdische Welt ist für ihn besonders nur das Thor, durch welches man in jene höhere einzieht.[2]) Nicht rechts und links darf der Prophet vom Pfade des Rechts abweichen. Die Worte der Schrift (Deut. 13,4): „Du sollst dem Herrn, deinem Gotte, nachwandeln!" gelten namentlich für ihn, deuten ihm den Weg an, den er einzuschlagen habe, um zum göttlichen Vorbilde zu gelangen.[3])

Selbst sein Leben darf der Prophet nicht scheuen, wenn es die heilige Sache, in deren Diensten er steht, erfordert. Auf dem Altar der Gottesliebe bringe er gern und willig sein Leben dar. Denn gleich Abel, der fortlebt, obwohl er getötet wurde, der nur insofern des Geistes verlustig ging, als dieser nicht mit der Weisheit in Zusammenhang stand, lebt der Weise, der das sterbliche Leben vollendete, fort im unsterblichen.[4]) — Irdischen Genüssen darf er nur insoweit fröhnen, als sie unbedingt zur Erhaltung des Lebens nöthig sind; zum Beispiel diene ihm Moses, der vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge in der Nähe Gottes weilte, ohne Speise und Trank zu sich zu nehmen.[5])

Wie hoch aber auch die Anforderungen sein mögen, die an einen Propheten zu stellen sind, so ist die Prophetie doch kein Privilegium weniger Bevorzugter. „*Παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ*" äussert sich Philon in Quis rer. div. haer., p. 517, und an einem anderen Orte (de gig., p. 287) sagt er: *πνεῦμα θεοῦ — ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πὰς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει.* Die heilige Schrift erzählt Gen. 15,5 von Abraham, wie der Herr ihn hinausführte, gen Himmel schauen hiess und ihm die herrlichsten Verheissungen machte; wie aber dem Erzvater so steht nach Philon jedem, der seine Betrachtungen und Hoffnungen mit Standhaftigkeit und Ausdauer dem Himmel zuwendet, der reichste Lohn bevor.[6])

---

[1]) De ebriet., p. 372. De gig., p. 270.
[2]) De somn. I, p. 649.
[3]) De migr. Abr., p. 456.
[4]) De somn. I, p. 647. ib. II, p. 657.
[5]) De somn I, p. 626.
[6]) Qu. rer. d. h., p. 483. Über die Ähnlichkeit der philonischen und midraschischen Auslegung dieser Bibelstelle cf. Siegfried a. a. O. p. 155. Ausserdem vgl. m. zu dieser von Ph. vielfach benützten Bibelstelle das. p. 169. 175. 263. 264.

Der einzige Prophet, der von Philon wieder und immer wieder als Prophet *κατ' ἐξοχήν*, nicht nur als primus inter pares, sondern sogar gewissermassen als König der Propheten angeführt wird, ist Moses, der *ἀρχιπροφήτης*[1]). Moses allein, bemerkt Dachne in seiner geschichtlichen Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (I, p. 30), als Symbol des reinen Geistes und mithin der steten Vereinigung mit Gott, der eben deshalb auf dem Gipfel der Weisheit angelangt war, musste zum Voraus ohne eigne Prüfung des Menschen als durchgängig göttlicher Lehrer bezeichnet und betrachtet werden. *Ἀὐτοπροσώπως*, von Angesicht zu Angesicht, rühmt Philon a. v. O. von Moses, habe Gott ihm das Göttliche mitgeteilt (cf. Deut. 34,10).

Neben Moses hebt er noch besonders den Jeremias hervor. So heist es von diesem: *Καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωϋσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἱερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν καὶ γνοὺς ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανός, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.* Erklärlich ist diese Hervorhebung des Jeremias, wie Ritter a. a. O. (p. 4, Anm. 2) meint, wohl daraus, dass Jeremias, der doch schon vor seiner Auswanderung dorthin in Ägypten gelebt hatte (Jer. 26, 11 ff), besonders lebhaft in der Erinnerung der dortigen Juden sich erhielt.

Die übrigen Propheten haben bei Philon einen geringeren Wert; deshalb werden sie auch nur verhältnismässig selten von ihm angeführt; aber auch in ihnen werden eigentümliche göttliche Geheimnisse vorausgesetzt; daher ist es erklärlich, dass die Septuaginta einzelne Stellen derselben mit Rücksicht auf eine allegorisierende Erklärung übersetzten.[2])

Eigentümlich ist es, dass Philon jeden Hohenpriester zugleich für einen Propheten hält und deshalb demselben, gleichsam als einer überirdischen Instanz auf Erden, in Rechtsfällen, die der König sich nicht zu entscheiden getraut, das oberste Richteramt überträgt.[3])

Die Lehre des Philon, dass die Offenbarung während der Ekstase erfolge, haben bekanntlich die sogenannten Apologeten unter den Kirchenlehrern zu der ihrigen gemacht; auch sie meinen wie Philon, dass der Prophet, während das göttliche Wort an ihn ergeht, sich im Zustande der Passivität befinde.

Namentlich die Montanisten vertreten noch die Meinung, es seien die Propheten ein willenloses Werkzeug Gottes wie

---

[1]) cf. Keferstein, Philos Lehre v. göttl. Mittelw., p. 128 ff. Gfrörer a. a. O. I, p. 60 ff.

[2]) cf. Daehne a. a. O. I, p. 31, Anm. 4 u. III über die LXX.

[3]) cf. Ritter a. a. O., p. 101, Anm. 3 u. 4.

etwa die Flöte oder die Leier in der Hand des Künstlers[1]). Wenn nun auch viele Kirchenlehrer sich gegen diese Ansicht erklärten, wenn z. B. Origenes[2]) und Hieronymus[3]) sich zu der Ansicht bekannten, die Propheten hätten während der göttlichen Eingebung keine Trübung ihrer Vernunft zu erleiden gehabt und wären während der göttlichen Inspiration Herren ihres Verstandes und frei in ihrem Willen gewesen, so scheint Tholuck mit seiner Annahme doch Recht zu behalten, dass die Kirchenlehrer die Ekstase nur in sehr modificiertem Sinne in Abrede stellten.

Nur die παρέκστασις, die alienatio a mente, wie Augustin (enarr. in ps. LXVII) sagt, haben sie verworfen, die ἔκστασις aber, insofern sie alienatio mentis a sensibus corporis ist, haben sie wohl schwerlich in Abrede gestellt.

Der Prophet ist bei Philon der Inbegriff des höchsten Menschentums, ihm ist der Übergang der sterblichen Creatur zu Gott, welchen das Passahopfer nur symbolisch andeutet, thatsächlich gelungen; er hat die weite Kluft zwischen dem Diesseits und dem Jenseits zu überbrücken verstanden. All-die herrlichen Keime, welche der gütige Gott in die Seele und in das Herz des Menschen gesenkt hat, sind bei ihm zu vollkommener Reife gediehen: Klugheit ist zur Weisheit, Mässigkeit zur Lauterkeit, Frömmigkeit zur wahrhaften Gotteserkenntnis geworden.[4])

---

[1]) So besonders Tertullian adv. Marc. IV, 22.
[2]) De princip. III 3, 4.
[3]) Praef. comm. in Habac. ed. Vallarsius VI, p. 590.
[4]) De sacr. Abel. et C., p. 174. De pl. Noë, p. 349. De eo qu. det. p. 213. De agric., p. 309.

II.

Die Prophetie bei Josephus.

Es hiesse, um mit Freudenthal[1]) zu reden, eine Hetzjagd auf philonische Lehren in den Schriften des Josephus anstellen, wollte man behaupten, dass dieser auch in seiner Prophetologie, wie Daehne sagt, gänzlich oder teilweise in philonischen Ideen steckt[2]). Zwar sind ihm Philos Schriften nicht unbekannt gewesen[3]), und er hat Manches in seiner Prophetologie, worin er mit Philon übereinstimmt; aber wir thun wohl recht daran, wenn wir diese mit den philonischen sich deckenden Ansichten weit eher dem alttestamentlichen Boden, dem die Denkungsweise des Josephus im grossen und ganzen entstammte, sowie seiner allgemeinen philosophischen Bildung als dem Einfluss des Philon zuschreiben.

Gehen wir zunächst auf die Berührungspunkte in der Prophetologie beider ein.

Wie Philon meint auch Josephus Gott habe sich auserwählter Männer bedient, um durch Vermittlung dieser sein Volk zu leiten. Das göttliche πνεῦμα (wofür Josephus auch τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον und ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐπίπνοια sagt) ist es, welches diese Gottbegnadeten erleuchtet, nach dem Willen des Schöpfers bald in ihnen weilt, bald wieder von ihnen weicht; sie besitzen eine göttliche Kraft, die δύναμις θεία; sie sind ἔνθεοι.[4]) Ihnen, in denen Gott seine Wohnung aufgeschlagen

---

[1]) Die dem Flav. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, p. 38; cf. ferner dessen Abhdlg.: „Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie" in der Monatsschr. für Geschichte und Wissensch. des Judentums 1869, p. 399 bis 421.

[2]) cf. Langens „Theol. Standpunkt des Flav. Josephus" in der theol Quartalschr. 1865, p. 3 ff, bes. p. 7; Freudenthal a. a. O., p. 38.

[3]) S. ob. Einleitung p. 10.

[4]) Ant. IV, 6, 5. VI, 5. 2. 8, 2. VIII, 13, 6. IX, 3, 1. 8, 6. X. 11, 3. 11, 7. XIII, 10, 7. Cf. Bleek-Wellhausen, Einl. in die h. Schr. I 1886, p. 243 ff.

hat, ist die Zukunft erschlossen, sie verfügen über die *πρόγνωσις τῶν μελλόντων* oder die *θεία πρόγνωσις*[1]); mit ihnen, die vom göttlichen Geiste ergriffen sind, verkehrt die Gottheit in vertrauter Weise wie ein Freund mit dem andern.[2]) Wenn der göttliche Geist über den Propheten kommt, dann muss dieser reden, er mag wollen oder nicht,[3]) und in diesem gottbegeisterten Zustande verkündet er die Botschaft des Herrn; das Wort Gottes ergeht an den Propheten nicht nur im wachen Zustande sondern auch im Traume. Wie Philon (De migr. Abr. p. 466 u. a. a. O.[4]) hält auch Josephus den Traum für Visionen höchst geeignet. Ist doch die Seele im Traume den Einwirkungen der Sinnenwelt fast gänzlich entrückt, ist sie doch im Schlafe den Einflüssen der irdischen Welt am wenigsten und der göttlichen Offenbarung am meisten zugänglich.[5])

Soweit würden Philon und Josephus etwa in ihren Prophetologieen übereinstimmen.

Während aber nach Philon die Bewusstlosigkeit ein wesentliches Attribut der Ekstase ist, besitzen nach Josephus die Propheten bei der göttlichen Inspiration volles, klares Bewusstsein; indem sie vollkommen Herren ihrer Sinne sind, beseelt sie der Geist Gottes und veranlasst sie die Prophezeiungen niederzuschreiben.[6])

Zwar betont Josephus Ant. IV, 6, 5 [und hierauf namentlich stützen sich diejenigen, welche das Bewusstsein bei der prophetischen Ekstase nach Josephus leugnen[7])], wo er von den Weissagungen des Bileam spricht, mit besonderem Nachdruck, dass dessen Visionen in den Zustand der Bewusstlosigkeit fallen. Indessen, wie schon Lewinski in seinen „Beiträgen zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus“ (S. 35) meint, macht Josephus diese Bemerkung teils in Hinsicht auf Num. 22, 38 und 23, 12—26, teils weil ihm Bileam durchaus nicht ein *προφήτης*, sondern nur ein *μάντις ἄριστος* ist.

Wenn diese Annahme richtig ist, so können wir wohl sagen, dass rücksichtlich des Verhältnisses der Ekstase zur Prophetie Philon und Josephus gerade die entgegengesetzten Ansichten haben. Nach Philon kommt die bewusstlose Ekstase nur dem wahren Propheten, nach Josephus dem Mantiker zu;

---

[1]) B. J. I, 2, 8. Ant. VII, 8, 5. X, 1, 3. XIII, 10, 7.
[2]) So heisst es von Daniel Ant. X, 11, 7: Δανιὴλος ὁμιλεῖ τῷ θεῷ.
[3]) Ant. IV, 8, 49.
[4]) cf. oben p. 18.
[5]) B. J. VIII, 8, 7. Ant. XVII, 13, 5.
[6]) Ant. X, 2, 2. 5, 1. 11. 7. C. Ap. I 7 gegen Ende.
[7]) So auch Poznanski in s. Doctordissertation „Über die religionsphilos. Ansch. des Fl. Jos.“ Halle 1887.

Philon sieht in der Bewusstlosigkeit einen Vorzug der vom wahren Gottesgeist beseelten Propheten vor den von unheilvollem Wahne befangenen Mantikern, Josephus hingegen umgekehrt darin eine Schwäche des Mantikers gegenüber dem seiner Kraft und seiner selbst sich bewussten Propheten.

Ein charakteristischer Unterschied zwischen Philon und Josephus besteht auch darin, dass dieser die von jenem hervorgehobene und auch für seine Prophetologie so wichtige Logoslehre nicht kennt oder nicht kennen will. Ebensowenig wie die heilige Schrift es für notwendig hält Gott und die Materie zu sondern, vielmehr, ohne eine Vermittlung zwischen Gott und Materie für notwendig zu erachten, in der Regel nur von directen göttlichen Einwirkungen, Offenbarungen und Inspirationen spricht, hält auch Josephus die Vermittlung durch irgend ein Wesen zwischen Gott, „der schon bei der Weltenschöpfung keiner Mithülfe bedurfte“,[1]) für nötig oder auch nur für möglich. Wo Josephus in den Schriften Philons eine gänzliche Abstreifung des specifisch jüdischen Gepräges wahrzunehmen glaubte wie bei dessen Logoslehre, wo er bei diesem auf nach seiner Auffassung unlösbare Widersprüche mit der heiligen Schrift stiess, ging er eben, selbst wenn wir annehmen, er sei sonst von Philon beeinflusst, seinen eigenen Weg, ohne sich an Philons System weiter zu halten. (cf. Zeller a. a. O. III^2, p. 293 ff.). Zwar behauptet Gfrörer[2]), Josephus habe sich die philonische Logoslehre zu eigen gemacht; in Ant. I, 11, 2 und 12, 1 sollen wir, mit Gfrörer zu reden, den Begriff eines Mittelwesens, welches halb Gott, halb Engel ist, haben.

Mit vollem Recht aber hat Langen[3]) bestritten, dass Josephus den philonischen Logos angenommen habe; er erklärt, Gfrörer habe irrtümlich aus Ant. I, 11, 2 und 12, 1 geschlossen, dass Josephus sich zu Philons Logoslehre bekenne; denn nichts komme an diesen Stellen vor, womit eine solche Annahme begründet werden könne. Wie vereinzelt Gfrörer mit seiner Ansicht dasteht, kann man schon daraus schliessen, dass selbst Dähne, der sonst in seinen Ausführungen über Josephus sich gänzlich an Gfrörer anschliesst, über das Verhältnis unseres Autors zum philonischen Logos sich jeder Äusserung enthält. Bereits Bretschneider in seiner Schrift „Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta“ stellt in Abrede, dass in den Schriften des Josephus Spuren vom philonischen Logos enthalten seien.[4])

---

[1]) C. Ap. II 22. Ant. VIII, 11, 2.: ὁ θεὸς ἐποίησεν . . οὐδὲ τινῶν συνεργασαμένων ἐπιδεηθείς — Gott ist ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος πάντων.

[2]) Gesch. d. Urchristent. II, p. 356 ff.

[3]) Theolog. Quartalschr., p. 26, Anm. 2.

[4]) Er sagt dort: Nihil J. de λόγῳ dicit.

Von einer Inspirierung der Propheten durch Engel wie oben S. 15 ff. bei Philon ist gleichfalls bei Josephus nicht die Rede. Bei Josephus sind die Engel wohl selbst Propheten, selbst Verkünder göttlicher Verheissungen und der von Gott den Tugendhaften zugedachten Belohnungen, Sendboten behufs Vollstreckung der über das sündige Menschengeschlecht verhängten Strafen, aber den Menschen der Prophetie teilhaftig zu machen ist weder ihre Aufgabe noch besitzen sie die Fähigkeit dazu.[1])

Eine Erhebung zu Gott in dem hohen Grade, wie sie nach Philon dem Propheten in der Gottesanschauung zu Teil wird, hält Josephus überhaupt nicht für möglich. Für den menschlichen Verstand ist das Wesen Gottes unfassbar, unerreichbar, die wahre Vorstellung von Gott überragt vielmehr an *κάλλει*, d. h. an Trefflichkeit oder Vollkommenheit, jeden menschlichen Begriff[2]); wir können nicht erkennen, wie Gott, wie sein Wesen sei, sondern höchstens nur, wie er für uns Menschen und wie sein Verhältnis zur irdischen Welt ist.[3])

In der Prophetologie des Josephus tritt aber ein Moment hervor, welches Philon ganz unbeachtet lässt; nach Josephus ist nämlich der Prophet der Historiker seiner Zeit.

Diese Ansicht, wie eigenartig sie uns auch erscheinen mag, findet in der damals geltenden Auffassung vom Berufe eines Geschichtsschreibers in Israel ihre vollkommene Begründung.

Nicht ohne Grund nennt der ältere Sirach (46, 1) den Josua *διάδοχος Μωϋσῆς ἐν προφητείαις*, in voller Absicht führt in seinem Prologe der jüngere Sirach die sogenannten ersten Propheten, die doch eigentlich kaum erwähnenswertes Prophetologisches bieten, als solche auf. Bedenken wir ferner, dass viele Bibelstellen uns darauf hinweisen, dass unter den Propheten der vorexilischen Zeit der Geschichtsschreiber nicht zu den Seltenheiten gehörte[4]) und dass man auf Grund dieser biblischen Nachrichten nur zu sehr geneigt war, die Propheten als berufene Vertreter der Geschichtsschreibung hinzustellen und allein ihnen, den vom prophetischen, heiligen Geiste erfüllten Männern, wie Herzfeld meint, genügend Unparteilichkeit und Sachlichkeit zuzutrauen, um unbeeinflusste Träger der Überlieferung zu sein.

---

[1]) Ant VII, 13, 3. B. J. V, 9, 4

[2]) C. Ap. II, 16, 22. Ant. II, 13, 3.

[3]) C. Ap. II 16: καὶ δυνάμει ἡμῖν γνώριμον (θεόν) u. das. c. 22: οὗτος ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς καὶ φανερώτερος.

[4]) I Ch. 29, 29. II Ch. 9, 29. 12, 15 u. a. Cf. Bleek, Einl. in die h. Schr. I 1860, p. 154—159.

Ziehen wir alles dieses in Betracht, so finden wir, dass Josephus nicht vereinzelt dasteht mit seiner Auffassung von dem Berufe der Propheten als Historiker, dass er nicht willkürlich, sondern nur im Geiste seiner Zeit den Propheten das Amt der Geschichtsschreiber vindiciert, welche das längst Vergangene infolge himmlischer Inspirationen, die Gegenwart aber auf Grund eigener Wahrnehmungen und Erfahrungen beschreiben.[1])

Besonders die talmudische Auffassung deckt sich wie in mancher anderen so auch in dieser Beziehung ziemlich vollständig mit der des Josephus.

Denn wenn der Talmud (Aboth I) die Gesetzestradition bis zu „den Männern der grossen Versammlung" den Propheten zuschreibt, wenn er Josua und Samuel als Verfasser der gleichnamigen kanonischen Bücher, Jeremias als den der Königsgeschichte nennt, so heisst das doch wohl, wie es Josephus thut, der Prophetie die Gabe der Geschichtsschreibung beilegen (cf. T. b. Baba bathra 14 b).

Die Ansichten des Josephus über die Prophetie finden wir nur in einer Hinsicht in directem Widerspruch mit dem Talmud. Die Verschiedenheit in dieser Beziehung besteht, wie Poznanski (a. a. O., S. 20) ganz richtig bemerkt, zwischen beiden darin, dass Josephus nicht gleich dem Talmud. zwischen prophetischem und seelischem Geiste in der Prophetie unterscheidet, sondern sämtliche kanonischen Schriften der göttlichen Inspiration ihren Ursprung verdanken lässt.

Noch in einer Beziehung scheinen Philon und Josephus stark zu divergieren; ich meine hinsichtlich der zeitlichen Begrenzung der Prophetie.[2])

Philon betrachtete nämlich wohl die Propheten der heiligen Schrift als herrliche, nachahmungswerte Muster für alle, die nach wahrer Gotterkenntnis streben, aber die Prophetie schien ihm deshalb noch nicht mit ihnen abgeschlossen zu sein; die Prophetie ist überhaupt nach ihm an keine Zeit gebunden; ein jeder, wofern er die nötigen Vorbedingungen erfüllt, kann zu allen Zeiten der Gottesanschauung teilhaftig, kann ein Prophet werden.

Josephus teilt diese Ansicht des Philon nicht; nach ihm ist der Prophetenkanon und die eigentliche Prophetie mit Maleachi bis auf unbestimmte Zeit geschlossen.

Zwar wenn es ihm B. J. I, 5, 5 Ernst wäre mit der Behauptung, dass in seinem Zeitalter, überhaupt in der ganzen Zeit nach Maleachi, die Gabe der Prophetie noch nicht er-

[1]) C. Ap. I 7.

[2]) Cf. hierüber Bretschneider a. a. O., p. 7; Lange, theol. Quartalschr., p. 36 ff; Herzfeld, Gesch. d. Volk. Israel III[1], p. 12.

loschen sei, so ergäbe sich bei ihm ein Widerspruch gegen die landläufige Annahme, dass der Prophetenkanon mit Maleachi seinen Abschluss erreicht habe.

So erzählt er beispielsweise von den Essenern, wie sie sich selten in ihren Weissagungen täuschten, von den Pharisäern, wie sie durch den Umgang mit Gott mit dem Blick in die Zukunft begabt waren; so berichtet er, wie Gott den Hohenpriestern Jaddua und Hyrcan I erschien; wie der Essener Menahem dem Herodes seine Thronbesteigung verkündete, wie dieser im Traume seinen Bruder auf fremden Boden fallen sieht.[1])

Auch von sich selbst glaubt Josephus, dass er mit der Gabe der Prophetie ausgestattet sei; den Fall Judäas, das Cäsarentum Vespasians giebt er vor prophezeit zu haben.[2]) Als ob es undenkbar wäre, dass so gewaltigen Ereignissen, einem so düstern Verhängnis, wie es seinem Vaterlande bestimmt war, nicht göttliche Warnungen vorangehen sollten, sah Josephus, nach dessen Überzeugung Judäa unterliegen musste,[3]) in jeder nur irgendwie nicht normalen Naturerscheinung einen Fingerzeig Gottes. Er findet nicht genug Worte dafür, um seiner Entrüstung Luft zu machen über die Wahnsinnigen, welche die Warnungszeichen des Himmels unbeachtet lassen.

In dem Lamme, welches eine zum Ganzopfer bestimmte Kuh an der Opferstätte gebar, in dem Sterne, der in Form eines Schwertes ein Jahr lang über Jerusalem zu erblicken war, in dem Sonnenschein, welcher einst in dunkler Nacht am Passahfeste das Heiligtum erhellte, sah Josephus himmlische Vorzeichen und in ihrer Nichtbeachtung strafbaren, schwer zu ahndenden Leichtsinn. Auch hebt er als beachtenswert hervor, dass eiserne Wagen und Schlachtreihen am Himmel erschienen und einige Tage vordem um Mitternacht das grosse Thor im Osten, das für gewöhnlich verschlossen war und nur mit Mühe von zwanzig Männern geöffnet werden konnte, plötzlich um die mitternächtliche Stunde von selbst sich aufthat.[4]) Das Volk erblickte darin ein Zeichen, dass sich der Tempel allen Völkern der Erde öffnen werde, Josephus aber gleich vielen Gesetzeskundigen erblickte darin die Ankündigung von dem baldigen Eindringen der Feinde in das Heiligtum und von dessen nahe bevorstehender Zerstörung. So wird auch von dem berühmten Gesetzeslehrer Jochanan ben Sackai erzählt,

---

[1]) B. J. I, 35. II 8, 12. 13, 4. VI, 5, 2. Ant. IX, 8, 4. XIII, 11, 2. XIII, 12, 1. XV, 10, 5. XVII, 2, 4. 12, 3 u. a. v. a. O

[2]) B. J III, 8, 3.

[3]) Vit 3. S. Graetz, Geschichte der Juden III, p. 365/366.

[4]) B. J. VI, 5, 3; cf. T. b. Joma 39b, Pesachim 57a.

dass er damals den Tempel in diesem Sinne angeredet habe: „Warum willst du uns erschrecken, o Tempel? Wir wissen es ja bereits, dass du dem Untergange geweiht bist.“

Äusserungen Wahnsinniger, die er unter normalen Verhältnissen vielleicht kaum beachtet haben würde, legt unser Autor eine ungewöhnliche Bedeutung bei und fasst sie als überirdische Kundgebungen auf.

Mit heiliger Scheu überliefert Josephus die Erzählung von dem wahnsinnigen Jesus, dem Sohne des Anan, der durch furchtbare Unglücksprophezeihungen vier Jahre hindurch Jerusalems Bewohner mit grausem Entsetzen erfüllte.[1])

Indessen aus alledem, was wir an Prophetie aus der Zeit nach Maleachi hier angeführt haben, scheint sich die Richtigkeit von Poznanskis Ansicht (a. a. O., p. 18 ff) zu ergeben, dass Josephus für sich und andere aus der nachmaleachischen Aera die Prophetie nur in modificiertem, nicht im eigentlichen, wahren Sinne des Wortes in Anspruch nimmt.

Nach Paret[2]) ist diese Weissagungsgabe der Späteren mehr abgeleiteter Art, sie sind zugleich als Schriftgelehrte zu betrachten. In der That betrachtet Josephus ganz in Übereinstimmung mit der Überlieferung als letzten Propheten den Maleachi; was er den Späteren und sich an Prophetie zuschreibt, ist oft nur ein gewisser niederer Grad von Weissagungsgabe, zu dem man durch Vertiefung in den Geist der heiligen Schrift gelangen kann, sind oft nur nach menschlichem Ahnungsvermögen in griechisch-römischer, meist taciteischer Manier instinctiv richtig gedeutete Omina. Trotzalledem, was Josephus an Weissagung der Zeit nach Maleachi zuschreibt, vergleicht er keinen und zählt er keinen von den Späteren den Propheten bei. Aus c. Ap. I 8, wo er seine Stellung zum Kanon präcisiert, geht klar hervor, dass er über die zeitliche Begrenzung der Prophetie schon die heute allgemein geltende Meinung hat, wie das Poznanski (a. a. O., S. 18 und 19), sich auf die Vorarbeiten von Eichhorn[3]), Bretschneider und Plaut[4]) stützend, in überzeugender Weise nachgewiesen hat.

Nachdem wir die Stellung des Josephus zum Kanon, soweit sie für unser Thema in Betracht kommt, angedeutet haben, nachdem wir gezeigt haben, dass Josephus aus der Zeit nach Maleachi Niemanden mehr als wahren προφήτης bezeichnet, wollen wir nun noch hervorheben, welchen biblischen

---

[1]) B. J. VI, 5, 3.
[2]) Über den Pharisäismus des J. Studien u. Kritiken 1856.
[3]) Einleitung in das alte Test. I, § 38 ff.
[4]) Fl. Jos. u. die Bibel, p. 17. Vgl. ausserdem Schürers bibl. Wörterb., Art. Kanon u. T. b. Edajoth V 3 u. Jadajim III 5.

Personen nach seiner Ansicht die Prophetie zuerteilt ist; wir werden finden, dass er uns hierbei oft Überraschendes bietet, aber auch hier fast nie willkürlich, sondern im Anschluss an die heilige Schrift oder an die talmudische Tradition vorgeht.

Selbstverständlich, wie das ja auch Philon thut, hält ein so begeisterter und treuer Anhänger der mosaischen Lehre wie unser Autor den Moses für den grössten aller Propheten.

Er ist fest von der Wahrheit der biblischen Nachricht (Deut. 34, 10) durchdrungen, dass fortan nicht ein Prophet in Israel gleich Moses aufstand; *προφήτης οἷος οὐκ ἄλλος* heisst Moses bei ihm; unvergleichlich wie dieser selbst mit andern Gottesmännern sind seine Aussprüche mit denen anderer Propheten; sie sind erhaben, göttlich (Ant. IV, 8, 49).

Wie nächst Moses Jeremias der Lieblingsprophet Philons ist, so zieht Josephus, wenn wir von Moses absehen, den Daniel allen anderen Propheten vor.

Τῶν ἀγαθῶν προφήτην nennt er ihn; er rühmt von ihm, dass er genau bestimmt habe, wann seine Prophezeiungen in Erfüllung gehen würden.[1])

Von den auch noch heute als Propheten angesehenen Nachfolgern des Moses in der Prophetie erwähnt Josephus namentlich Josua, Samuel, Elias, Elisa, Jesajas, Jeremias, Ezechiel, Jona, Micha, Nahum, Haggai, Secharja und die Prophetin Debora[2])

Abweichend von der gewöhnlichen Ansicht zählt Josephus zur *διαδοχή* noch den Pinehas, den er ausdrücklich Ant. V, 2, 1 als einen der Nachfolger des Moses bezeichnet, obwohl von Prophezeiungen desselben nichts verlautet.

Indessen bei dem hohen Ansehen, das Pinehas, dieser Eiferer in Israel für Gott, von jeher genoss, können wir es einigermassen erklärlich finden, wenn Josephus ihm seine Stellung unter den Propheten anweist.

Ging die talmudische Tradition doch so weit den Pinehas gewissermassen mit Elia zu identificieren (cf. u. a. Baal hatturim zu IV M. 25, 12); daher kann es uns nicht verwunderlich erscheinen, wenn der mit dieser Überlieferung wohl vertraute Josephus den Pinehas als ein würdiges Glied in die Reihe der kanonischen Propheten glaubt aufnehmen zu dürfen.

Dass er den Eli zu den Propheten rechnete, können wir uns allenfalls daraus erklären, dass wir dessen Trostesworte an Hanna I Sam. 1, 17 als Verkündigung der Geburt Samuels

---

[1]) Ant. X, 11, 7.

[2]) Ant. V, 2, 1. 5, 2. VI, 13, 5. VIII, 13, 9. IX, 8, 6. 10, 1. 11, 3. X, 2, 2. 5, 1. 6, 2. XI, 4, 5. 7.

gelten lassen[1]); von David, den als Harfenspieler der göttliche Geist beseelte[2]), von Salomo, der zwei Traumgesichte hatte[3]), kann es uns einleuchten, wenn Josephus sie für Propheten erklärt.

Befremdend aber auf unsere moderne Anschauungsweise wirkt es, wenn Josephus dem Adam die Prophetie zuschreibt, der das eine Mal durch Wasser, das andere Mal durch Feuer den Untergang der Welt voraussagte.[4])

Wir werden hier lebhaft an die stoische Lehre vom Weltenbrande erinnert und können uns auf eine schon von Poznanski citierte, fast gleichlautende Sage in Bereschith Rabba § 24 und Bechaji zu Gen. 11 berufen.

Einen würdigen Ersatz für die aus Israels Mitte mit Maleachi geschwundene Prophetie sieht Josephus gleich dem Talmud besonders in dem, wie es scheint von Philon gar nicht gekannten, räthselhaften Bath-Kol; auch durch dieses thut Gott, allerdings selten, seinen Willen kund.[5])

Das Bath-Kol ist wesentlich verschieden von den Omina; das Bath-Kol verlangt nicht wie diese eine Deutung und lässt auch keine zu; es ist eine bestimmt ausgesprochene, nicht misszuverstehende göttliche Kundgebung.

Eine Stimme erschallt, aber man weiss nicht, welchen Ursprungs sie ist; bald spricht sie ernst und strafend, bald mild und tröstend, bald Unheil verkündend, bald Glück prophezeiend.

Ein geheimnisvolles Dunkel umgiebt die Herkunft dieser Bath-Kol genannten orakelartigen Kundgebung und macht den Menschen erst recht für sie empfänglich.

Das bekannteste, von Tacitus in seinen Historien (V 3) dem Josephus fast wörtlich nacherzählte, Bath-Kol[6]) dürfte wohl dasjenige sein, welches aus dem Innern des Tempels, dem *οἶκος τοῦ θεοῦ*, kurz vor seiner Zerstörung drang. „Lasst uns von hinnen ziehen!“ hörten die entsetzten Priester eine geheimnisvolle Stimme zu wiederholten Malen rufen.[7])

Echt biblisch ist der Massstab, welchen Josephus an die Glaubwürdigkeit eines Propheten legt. Wirklich berufen ist

---

[1]) Ant. V, 10, 2; desgl. Seder Olam.

[2]) Ant. VI, 8, 2. Mit Recht macht Poznanski a. a. O. p. 20 auf LXX zu I Sam. 16, 13 aufmerksam: „Ἐφήλατο πνεῦμα κυρίου“ heisst es dort. Cf. Seder Olam XXI u. T. b. Suck. 52a.

[3]) Ant. VIII, 7, 5. I K 9, 2. 3, 5.

[4]) Ant. I, 2, 3. Cf. Clem. Hom. III, 22.

[5]) T. jer. Sota IX, 13.

[6]) cf. Whistan diss. III.

[7]) B. J. VI, 5, 3.

der Prophet, dessen Weissagungen in Erfüllung gehen (Deut. 18, 22); aber es ist nicht notwendig, dass diese Prophezeiungen sich sofort bewahrheiten. Oft vergehen Jahrzehnte, selbst Jahrhunderte, bis die Ereignisse eintreten, auf welche die Verkündigungen längst zu ihren Vätern versammelter Propheten sich bezogen; das weist Josephus an passend gewählten Beispielen Ant. VIII, 12, 2. X, 5, 1 und 11, 7 sowie a. a. O. treffend nach.

Aus der Erfüllung der prophetischen Verkündigungen folgert Josephus die Existenz, die Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung, der εἱμαρμένη, die nicht blosser Zufall, kein blindes Fatum ist, sondern ein φῦφος besitzt, d. h. zielbewusst, mit Weisheit und Einsicht, die Zukunft kennend, unbeeinflusst in ihren Entschliessungen handelt[1]).

Zum Schlusse wollen wir noch angeben, was unser Autor über die Erscheinung und die Lebensweise des Propheten sagt.

Die Persönlichkeit des Gottesmannes ist Achtung gebietend, Ehrfurcht erweckend, lang wallt sein Haupthaar herab.

Eine masiräerhafte Enthaltsamkeit bekundet seine geringe Empfänglichkeit für die Freuden von dieser Welt; sein ganzes Denken ist Gott und dem Wohle Israels, seine aufopfernde Thätigkeit seinem erhabenen Berufe zugewendet.[2])

---

[1]) Ant. IV, 8, 18. V, 2, 12. XVII, 13, 5 u. a. a. O.
[2]) Ant V, 8, 4. 10, 2. 3. Cf. I S. 1, 12 u. Zusatz der LXX zu I Sam. 1, 11.